
Pluralités religieuses et subjectivation dans les sociétés lusophones. Introduction

Pluralidades religiosas e subjectivação nas sociedades lusófonas. Introdução

Religious Pluralities and Subjectivity in Lusophone Societies. Introduction

Christophe Pons



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lusotopie/1708>

ISSN : 1768-3084

Éditeur

Idemec - UMR 7307

Référence électronique

Christophe Pons, « Pluralités religieuses et subjectivation dans les sociétés lusophones.

Introduction », *Lusotopie* [En ligne], XX(1-2) | 2021, mis en ligne le 20 juin 2021, consulté le 06
septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lusotopie/1708>

Ce document a été généré automatiquement le 6 septembre 2021.

Lusotopie

Pluralités religieuses et subjectivation dans les sociétés lusophones. Introduction

Pluralidades religiosas e subjectivação nas sociedades lusófonas. Introdução
Religious Pluralities and Subjectivity in Lusophone Societies. Introduction

Christophe Pons

- 1 Cette livraison de la revue *Lusotopie* est un triptyque qui articule trois thèmes et les noue ensemble comme une tresse. Le premier est celui du sujet croyant et des processus de subjectivation ; le deuxième, celui de la pluralité religieuse et des politiques qui la traversent ; le troisième, enfin, est celui du contexte singulier des sociétés lusophones au regard des deux premiers liens.
- 2 Le premier thème pose la question anthropologique de savoir ce qu'est un sujet. Comment le définir et comment le distinguer dans l'entrelacs des choses et des êtres qui l'arriment et le constituent ? Où s'arrêtent ses limites, que ce soit dans ses relations aux collectifs religieux, aux autres sujets – croyants et non croyants –, ou encore dans les rapports de « co-présence » qui le lient au divin et aux entités par lesquels il se pense et existe ? D'emblée, cette manière de poser les questions nous projette au cœur d'enjeux théoriques qui tenaillent de longue date la philosophie et l'anthropologie. De Marcel Mauss (1938) à Marie Tanya Luhrmann (2020) en passant par Maurice Merleau-Ponty (1949) ou Charles Taylor (1989) – pour n'en saisir qu'une pincée –, la tradition épistémologique critique est ancienne, remettant inlassablement sur le métier la question théorique des limites du sujet, du soi, de l'esprit, des pensées et de la conscience. En toile d'arrière-fond se dessinent les problèmes du rapport phénoménologique au monde, du défi majeur de la détermination des structures et de l'agence supposée d'un sujet dont on dit qu'il est à la fois acteur et auteur de lui-même ; car il n'y a pas d'anthropologie ni de philosophie possibles sans un questionnement inaugural à l'endroit même dudit sujet, de son libre arbitre et de sa substantielle existence.

- 3 Ce rappel n'est pas une coquetterie. Il s'agit d'une prémisse absolument nécessaire dès lors qu'on s'intéresse à l'Homme, et plus encore quand on prétend l'interroger en sa qualité d'être de croyance. En revanche, ne pas poser cette prémisse reviendrait à ôter à cet être tous les doutes qui le constituent, comme s'il était convaincu de son fait, persuadé de savoir précisément ce qu'il est, où sont ses limites, tel une monade singulièrement distinguable. Or, ce sujet-là n'existe pas, nulle part et jamais, et moins encore quand on l'observe dans le champ religieux. Tous les cas d'étude que nous allons croiser dans ce numéro en témoignent. Que ce soit dans les religions afro-atlantiques, dans les sphères médiumniques ou les christianismes contemporains, il n'y aura là que des sujets complexes, tous divisés, voire subdivisés, pétris d'altérités sociales et spirituelles, habités par des entités qui les rendent dubitatifs quant à savoir qui agit quand ça agit, qui pense quand ça pense, qu'est-ce qui surgit quand il y a un acte de conscience...
- 4 Partant de là, les deux autres thèmes du triptyque se nouent autour du premier pour interroger comment les sociétés lusophones, et notamment celles du « triangle atlantique » (Afrique-Europe-Amérique), articulent pluralité religieuse et politiques de subjectivation. On suggère qu'au regard de cette question, les mondes lusophones présentent deux caractéristiques spécifiques qui en font un espace propice d'observation et d'analyse.
- 5 D'une part, les sociétés lusophones sont de celles où cohabitent des religions et des dénominations très diverses, néanmoins reconnues légitimes. Or, cette pluralité, qui accompagne et génère des politiques spécifiques, a une histoire propre qui se distingue de celles observées ailleurs, notamment en Europe ou en Amérique du Nord. Il s'agit en effet de pluralismes religieux non uniquement monothéistes, ayant fait de la place à l'ésotérisme moderne ainsi qu'à des religions initiatiques inédites. En outre, ce pluralisme n'est pas strictement issu de la sécularisation – comme souvent en Europe méridionale – et pas davantage associé à une histoire des réveils ascétiques qui auraient conduit à une posture tolérante d'ouverture et de pluralité religieuse, comme ce fut le cas par exemple à partir du XVIII^e siècle dans les régions historiquement protestantes d'Europe et d'Amérique du Nord. Au contraire, cette pluralité s'est implantée sur le terreau d'une matrice catholique fortement dominante, voire non conciliante, mais extrêmement concurrencée et aménagée au point de produire des formes religieuses originales.
- 6 Vient alors, d'autre part, la question de savoir si les mondes lusophones pourraient être frappés, sur ce dossier, du sceau d'une quelconque différence ? Question piège sans doute ; comment pourrait-on voir là quelque chose de l'ordre d'une différence, comme s'il était pensable d'envisager un glissement vers une ontologie autre ? Pourtant, à regarder de plus près, la question n'a pas manqué d'être posée par diverses traditions, jusqu'à celle d'un perspectivisme ontologique au regard duquel les mondes lusophones n'ont pas été en reste (Viveiros de Castro 2009). Car ces sociétés présentent la caractéristique de n'avoir jamais écarté de leur horizon de pensée une conception du sujet-agi, pouvant faire l'expérience phénoménologique d'être autre. Or si, selon les prémisses conceptuelles d'une matrice ontologique dite « naturaliste » (laquelle est souvent supposée dominante en Occident), être autre est plutôt pensé dans les termes soustractifs d'une « perte du soi » ou d'une « absence à soi » (Wieworka 2012, Le Breton 2015), on le trouve en revanche conceptualisé sur un mode additif sous d'autres cieux ontologiques où, de longue date, est acceptée la possibilité d'être plusieurs. La

lusophonie pourrait-elle être l'un d'eux ? François Laplantine (1994) en parlait déjà en ces termes en voyant dans l'Euro-Afro-Amérique un monde marqué par la pluralité, par l'histoire transatlantique du déplacement, de l'addition, du dédoublement et de la transformation de soi-même. Et Laplantine saisisait Fernando Pessoa comme figure paradigmatique de cette constitution ; à l'instar de l'« écrivain médium » qui préférerait parler d'agents hétéronymes plutôt que d'esprits – mais qui confessait bien « être plusieurs » (Pizzaro & Ferrari 2016) –, les mondes lusophones seraient des sociétés où se déploie aisément une double expérience phénoménologique de « l'être au monde » : celle d'être un sujet pensant, libre et agentif de soi-même ; et celle de ne pas l'être du tout, ou pas totalement, ce qui se solde souvent par une sensation trouble d'altérité et de pluralité intérieure.

- 7 La gestion de cette ambivalence, sa prise en charge et ses usages, sont l'objet dans ce dossier d'une contribution que je consacre au spiritisme kardéciste tel qu'il est pratiqué aujourd'hui à Lisbonne. La méthode est celle du paradigme indiciaire ; le spiritisme portugais pourrait-il être le témoin d'une disposition singulière, fruit d'une histoire ancienne mais cachée, rendant compte d'une capacité à penser et à expérimenter la pluralité subjective, soit le fait qu'un individu puisse être le support de divers sujets corrélés à plusieurs agents ? C'est ici la piste suivie à partir d'une ethnographie conduite à la table spirite des dés-obsessions, dans un centre de Lisbonne, où l'on s'efforce non seulement d'appréhender les usages sociaux de cette sensibilité singulière, mais aussi d'en cerner les fondements théoriques.
- 8 À certains égards, ce cas singulier du spiritisme lisboète – qui témoigne de sensibilités spirituelles qui le dépassent largement – pourrait être l'illustration d'un mouvement global que Carlos Alberto Steil et Isabel Cristina de Moura Carvalho tentent de saisir et de décrire à une plus grande échelle, en pointant l'appétence montante pour des spiritualités qui s'écarterent des religions instituées et se diffusent dans des secteurs variés de la vie sociale, du sens commun aux discours savants. Les deux auteurs observent en effet l'émergence d'une « conscience spirituelle écologique » qu'ils ne limitent pas au champ émic des milieux alternatifs dits « *new age* » au sens large, mais qui est aussi portée par une épistémologie étic relative au relationnisme, au perspectivisme et au tournant ontologique ; il s'agirait là, en somme, d'un même mouvement qui tendrait à repenser la relation du sujet au monde sur un mode écologico-spirituel. Ni critiques ni conciliants, les auteurs s'efforcent d'abord d'en faire état puis, en s'appuyant sur la formule de Maurice Merleau-Ponty (1964), « la chair du monde », de montrer comment le « souci pour Gaïa » incarnerait désormais cette « nouvelle manière d'être en lien ». Or, si le mouvement serait global, il prendrait toutefois une place régionale saillante, notamment au Brésil où la conception moderne du sujet-*self* décrite par Taylor tendrait à céder le pas au sujet-écologique.
- 9 Ces dernières années, de nombreux travaux de sociologie religieuse, d'histoire politique et d'anthropologie sociale, se sont penchés à nouveaux frais sur les questions de subjectivation appliquées au domaine religieux. Le plus souvent, ces études font un usage dit « moderne » du concept de « subjectivité » en considérant le « sujet pensant », c'est-à-dire l'Homme en tant qu'il est le *sujet* et l'*agent* de la pensée. Elles appliquent ainsi une conception désormais classique de la théorie du sujet selon laquelle on affirme, avec Michel Foucault (2001), que *sujet* et *agence* sont récemment devenus synonymes, et ont donné naissance à l'homme politique (Mahmood 2005). Cependant, si cette perspective des subjectivités agentives correspond sans nul doute à

une réalité tangible des sociétés humaines, elle n'est pas du tout exclusive. La philosophie des conceptions anthropologiques de l'homme nous alerte notamment sur ce sujet-agent qui, bien que n'étant pas une création moderne (de Libera 2007), est cependant devenu hégémonique dans nos sciences humaines et sociales (Descombes 2004). Or, comme le rappelait Claude Lévi-Strauss à partir du Brésil (1973), l'agent du processus de la pensée pourrait indistinctement être un « je » ou un « il », c'est-à-dire possiblement un sujet distinct extérieur, ce qui rend possible de réenvisager une autre politique, celle des « subjectivités agies », ce que Friedrich Nietzsche indiquait en disant « qu'une pensée se présente quand 'elle' veut, et non pas quand 'je' veux (...) » (1887).

- 10 C'est donc au regard de cette autre perspective politique des « subjectivités agies », généralement moins explorée aujourd'hui par les sciences sociales modernes, que les mondes lusophones pourraient peut-être apparaître comme des lieux propices d'étude. Non pas, bien sûr, parce qu'il y aurait là, dans ces sociétés, une quelconque spécificité de *nature* qui relèverait de dispositions cognitives et phénoménologiques différentes, qu'on ne retrouverait nulle part ailleurs. Abandonnons cette piste au risque essentialiste et suggérons plutôt que la différence est simplement issue d'une histoire : celle d'une pluralité religieuse légitime qui aurait conduit à ce qu'on trouve ici concentrée une palette de possibilités d'expériences. Si donc singularité il y a, elle serait à chercher dans les critères kaléidoscopiques d'une histoire ayant rendu pensable la « pluralité des ontologies », et possible la diversité des régimes d'expériences.
- 11 Pour autant, cette pluralité n'est pas nécessairement pacifiée et les contributions interrogent la tension structurante entre, d'un côté, un mouvement de fabrique des sujets-agents qui s'approprient la loi divine comme une matière d'usage et s'autofaçonnent – voire même se libèrent – en tant que « sujets avec Dieu » (Keane 2007) ; mais aussi, de l'autre côté, un mouvement des sujets-agis, pris et épris, qui se conforment à la Loi dans un désir volontaire de « soumission » éthique, et qui développent une performance à devenir autres, comme des « sujets de Dieu ». De ce point de vue, on ne pourra qu'être saisi par l'éclairage apporté par les deux textes portant sur les christianismes, chacun à partir de données originales de première main.
- 12 D'abord, celui de Beatriz Brandão et de Cesar Pinheiro Teixeira qui interroge les modes éthiques de fonctionnement des centres pentecôtistes dits « de récupération ». Dans les quartiers populaires de grand banditisme de Rio de Janeiro, des centres pentecôtistes ont en effet la fonction quasi-thérapeutique de transformer des criminels de drogues en sujets croyants. L'Église affiche ici pleinement son rôle de « machine à laver » ou « machine à reformater » les subjectivités, selon les codes moraux attendus par la société. L'affaire est donc extrêmement politique, que ce soit au niveau des sujets façonnés/façonnant(s) ou à celui des institutions opérantes, des régimes divins et des usages moraux. De ce point de vue, il n'est sans doute pas anodin de constater que dans les pays lusophones, depuis quelques années, nombre d'Églises charismatiques choisissent d'attribuer une nouvelle identité de fonction à leurs centres, en les renommant *centros de recuperação* ou *centros de ajuda espiritual*. Il y a là matière à réflexion : ce choix d'affichage, qui éloigne de l'idée d'un lieu de culte pour s'approcher de celle d'un espace de *coaching*, ne témoignerait-il pas d'un franchissement de seuil ? Un seuil précisément politique qui consisterait à assumer pleinement, et de manière légitime, que toute méthode ascétique livrée clé en main par une religion puisse

irréremédiablement être un outil de dressage des subjectivités choisies ? Le second texte est à ce titre particulièrement édifiant...

- 13 Federico Carducci et Didier Péclard nous font en effet traverser l'Atlantique pour examiner comment, en Angola, l'Église prophétique tokoïste est elle aussi parvenue à devenir une machine à transformer les subjectivités citoyennes et, par là-même, à fabriquer des citoyens convertis. Mais, à la différence du cas brésilien qui présentait des cas circonscrits à l'échelle des quartiers, l'enjeu prend cette fois une dimension nationale ; en s'appuyant sur le concept foucaldien de subjectivation, les deux auteurs examinent des faisceaux d'événements et de circonstances historiques afin de comprendre comment l'Église tokoïste a pu créer un espace de « subjectivation citoyenne » dans l'Angola de l'après-guerre civile. Car, si les Églises prophétiques proposent généralement des « kits de subjectivation » en opposition aux États ou palliant leurs manquements, celle-ci a en revanche porté le projet de la « subjectivation citoyenne » en la chevillant à la vision morale du gouvernement, opérant ainsi une double réappropriation et une marche commune.
- 14 Au-delà des christianismes, notre tresse à trois thèmes trouve un écho particulièrement favorable auprès de l'ensemble (très large) des religions dites « de médiumnité » qui, de longue date, occupent une place singulièrement saillante dans les mondes lusophones. Or, il convient ici de ne pas séparer les registres d'études mais au contraire de les embrasser ensemble, depuis les cultes afro-atlantiques jusqu'à l'ésotérisme *new age* en passant par ses oscillations. Car c'est bien d'un continuum euro-afro-américain dont il s'agit. Si la médiumnité évoque d'emblée le Brésil, on ne peut non plus occulter le passé et la double origine, afro-européenne, de ces expériences phénoménologiques qui se sont libérées ailleurs. De même, il faut prendre note du dynamisme transnational de ces religions, qui opèrent des remontées significatives vers l'Europe (Portugal, Espagne, France, Italie...), en gagnant leur succès dans une capacité à rendre accessible un monde spirituel qui accorde aux croyants des agentivités autres.
- 15 Plusieurs contributions s'inscrivent ici sous cette bannière en appréhendant la fluidité de ces formes religieuses et des subjectivations qu'elles génèrent.
- 16 Stefania Capone offre un rare panorama des religions afro-atlantiques en interrogeant les processus de fabrique des sujets relationnels. Elle appuie doublement son analyse, d'une part, sur l'examen comparatif, dense et synthétique, des religions d'Ifá et, d'autre part, sur une connaissance maîtrisée des auteurs du tournant non anthropocentrique, qui questionnent comment « les hommes et les dieux s'engendrent réciproquement ». En ayant recours au concept de « coprésence », elle montre comment, dans les cosmologies « intra-actionnistes » des cultes d'Ifá – de la religion yoruba (Nigéria), de la santería (Cuba) et du candomblé (Brésil) –, l'altérité occupe la place d'un *modus operandi* dans les processus de subjectivation. Il s'agit, dit-elle, d'un équilibre métastable entre un sujet-agi et un sujet-agent, ni seulement l'un ni seulement l'autre mais une « équilibration » produite et forgée par les initiations. Le cadre diasporique de l'analyse témoigne de la prégnance et rémanence de ces subjectivités spirituelles qui circulent dans les espaces atlantiques, et pour lesquelles le monde lusophone est de toute évidence vecteur de transmission. C'est d'ailleurs ce que révèlent les deux contributions suivantes de Diane de Moraes puis de Pauline Monteiro, chacune offrant diversement deux exemples de « sortie » du cadre lusophone *stricto sensu* en

appréhendant comment candomblé et umbanda connaissent un succès diasporique en remontant vers l'Europe.

- 17 En suivant l'itinéraire de Leonardo, un italien natif du Piémont « converti » au candomblé, Diane de Moraes porte un éclairage sensible sur la question du sujet et de la perméabilité du *soi*. Elle propose une ethnographie de suivi, pas à pas, de l'Europe au Brésil, au cours de laquelle est scrutée la complexité du cheminement subjectif, pris dans des entrelacs de tissages noués au sein de cette religion initiatique. Si Leonardo est acteur, son destin est cependant lié aux volontés propres de l'entité à laquelle il est en coprésence ; or, l'analyse du processus de sa subjectivation passe par cette dépendance, ce que l'auteure révèle aussi au travers du rôle accordé aux matérialités en tant que supports d'un mode d'« être au monde ». À bien des égards, la démarche de Leonardo s'écarte du modèle attendu du « sujet-ego » occidental, celui que les sciences sociales rencontrent habituellement dans les quêtes d'altérité *new age*, auprès de personnes désireuses de se frotter à d'autres ontologies, non naturalistes, pour mieux façonner leur *soi* originel. C'est sous la plume de Pauline Monteiro que nous rencontrons ces autres candidats qui viennent puiser, dans l'exotisme d'une ontologie supposément différente, les éléments leur permettant de façonner un *soi* tout à fait égologique et substantialiste.
- 18 En s'arrêtant sur les *terreiros* d'une umbanda (*guaracy*) implantée en Europe, Pauline Monteiro nous donne à voir une religion aménagée, réadaptée à ce public *new age*. L'auteure nous le présente comme le fait d'une invention historiquement récente mais aux racines lointaines, exacerbée par la modernité néolibérale, toute recentrée sur les concepts de *self-help*, d'autogouvernance, d'émotion et d'autoconsommation. Ces umbandistes européens seraient donc profondément pétris de l'histoire égologique du sujet agentif, celle foucaldienne du sujet-agent, auteur et acteur de lui-même, engagé dans une lutte revendicative contre les déterminismes et les dominations, vis-à-vis desquelles il s'opposerait et militerait. Car l'assurance de la réalité indéfectible d'un *soi* ne peut s'affirmer que dans la lutte. Leonardo, quant à lui, ne serait pas un sujet-ego en quête d'un retour authentique à lui-même ; cette préoccupation ne paraît pas être au centre et, en cela, son profil le rapprocherait davantage des médiums de Luanda, en Angola, observés par Federica Toldo.
- 19 Dans cet autre contexte africain où pèse le poids de la tradition, Federica Toldo dessine les méandres des subjectivités médiumniques dont on attend qu'elles poursuivent la fonction coutumière et qu'elles répondent aux obligations lignagères, aux affaires de généalogie et héritages ancestraux. L'ethnographie généreuse détaille toutes ces affections et attachements – dont les individus ne peuvent jamais se défaire puisqu'ils sont faits de cela – et les implications induites par la transmission du devoir de médiumnité au sein des familles, les obligations rituelles – peu compatibles avec les vies contemporaines –, la dangerosité potentielle des actes et le défi que représente la décision d'exercer un choix. Mais on voit aussi comment resurgissent ici les Églises, s'efforçant de reprendre la maîtrise en faisant pression sur les choix. Si c'est bien dans l'acte d'un choix de prise ou déprise que le candidat médium peut jouer de son agentivité de sujet, Federica Toldo montre aussi comment, sitôt cette agence prise, elle est immédiatement contrariée, voire « re-saisie », par les Églises – pentecôtistes, catholique et même spirite – qui immiscent là leurs valeurs et profitent de l'opportunité pour réorienter les individus vers des subjectivités de conversion, faisant peser l'injonction de « remise » ou d'« abandon » (*entregar*). En somme, sitôt libéré, sitôt

pris : de la trame subjective d'une médiumnité supposée à celle d'une conversion attendue, le sujet n'échappe pas à la fonction de suppôt des politiques spirituelles de contrôle...

BIBLIOGRAPHIE

- Descombes, V. 2004, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. 2001, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard.
- Kean, W. 2007, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.
- Laplantine, F. 1994, *Transatlantique : entre Europe et Amériques latines*, Paris, Payot.
- Le Breton, D. 2015, *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*, Paris, Métailié.
- Lévi-Strauss, C. 1973, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.
- Libera de, A. 2007, *Archéologie du Sujet I. Naissance du Sujet*, Paris, Vrin.
- Luhrmann, M.T. 2020, « Mind and Spirit: a comparative theory about representation of mind and the experience of spirit », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26(S1) : 9-27.
- Mahmood, S. 2005, *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mauss, M. 1950 [1938], *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi »*, Paris, PUF, Quadrige.
- Merleau-Ponty, M. 1964, *Le visible et l'invisible : suivi de Notes de travail*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 2001, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier.
- Nietzsche, F. 1991 [1887], *Par-delà le bien et le mal*, traduction par Henri Albert revue par Marc Sautet, Le Livre de Poche.
- Pizzaro, J. & Ferrari P. 2016, *Eu sou uma antologia. 136 autores ficticios*, Lisboa, Tinta-da-China.
- Taylor, C. 1998 [1989], *Les sources du Moi*, Paris, Seuil.
- Viveiros de Casro, E. 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.
- Wieviorka, M. 2012, « Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation », *FMSH-WP-2012-16* : 1-15.

AUTEUR

CHRISTOPHE PONS

Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC), Aix-Marseille Université (AMU) - Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Aix-en-Provence, France
christophe.pons[at]cnrs.fr